

# La razón jurídica como modelo de razón pública. Rawls, Dworkin y el Derecho

Mariano C. Melero de la Torre

Universidad Carlos III

Departamento de Derecho Internacional, Eclesiástico y Filosofía del Derecho

[marianocmelero@yahoo.es](mailto:marianocmelero@yahoo.es)

## Resumen

El autor pretende averiguar cuál es la teoría del Derecho que cabría promover desde el liberalismo político de John Rawls. Para lo cual, toma como punto de partida la tesis sugerida por Ronald Dworkin, según la cual el método del equilibrio reflexivo permite superar el positivismo jurídico, y entender la filosofía del Derecho como una labor interpretativa. A partir de ahí, el trabajo se centra en indagar cuál de las dos interpretaciones que distingue Dworkin —el convencionalismo jurídico o el Derecho como integridad— podría postularse a partir de la filosofía política de Rawls. La conclusión que se defiende es que el liberalismo político y, más concretamente, su idea de la razón pública, podrían servir para avalar el convencionalismo jurídico. No obstante, la «ampliación» de la razón pública del último Rawls parece exigir, fuera de los límites de su liberalismo político, una interpretación basada en la integridad y la coherencia.

**Palabras clave:** liberalismo político, positivismo jurídico, razón pública, interpretación, convencionalismo, integridad.

**Abstract.** *Judicial Reason as a Model for Public Reason: Rawls, Dworkin and the Law*

The main aim of the author is to discover the theory of law that one would be able to claim from Rawls' political liberalism. With this, the paper takes for granted Dworkin's suggestion in the sense that reflexive equilibrium enables the going beyond of legal positivism, and the understanding of the philosophy of law as an interpretative work. The discussion is then which of Dworkin's two interpretations —legal conventionalism or law as integrity— could be defended from Rawls' political philosophy. The thesis of this paper affirms that political liberalism, and more specifically, its idea of public reason, can be used in defending legal conventionalism. However, the «wide view» of public reason that appears in Rawls' last papers seems to require an interpretation of law based on coherence and integrity.

**Key words:** political liberalism, legal positivism, public reason, interpretation, conventionalism, integrity.

## Sumario

- |   |  |
|---|--|
| 1. Derecho, interpretación y razón pública          | 4. Del dominio de la política al dominio de la razón pública |
| 2. Liberalismo político y convencionalismo jurídico | 5. Razón pública como foro de principios                     |
| 3. Razón pública y razones no públicas              | Bibliografía   |

### 1. Derecho, interpretación y razón pública

Rawls nunca escribió directamente sobre Derecho. No obstante, es fácil apreciar en su pensamiento moral y político una profunda vinculación con la realidad jurídica. Este vínculo resulta especialmente evidente si nos fijamos en el propósito último de su teoría: esto es, la justificación pública de las decisiones e instituciones políticas en un régimen constitucional. Como ha puesto de relieve Joshua Cohen, el objetivo de Rawls al ofrecer unos principios de justicia es, principalmente, contribuir a la razón pública, ayudando a los ciudadanos de una sociedad democrática en la formación y defensa de sus juicios políticos<sup>1</sup>. Desde este punto de vista, la significación jurídica del pensamiento rawlsiano se nos muestra con total evidencia: los juicios políticos que precisan justificación pública son aquellos que convergen en la toma de decisiones legalmente obligatorias. En otras palabras, la razón pública de Rawls trata de avalar las instituciones básicas que ordenan la sociedad mediante decisiones con fuerza de ley, instituciones cuya formación y funcionamiento dependen igualmente del sistema jurídico.

Tal es la fuerza de dicha conexión, que nuestro autor recomienda aplicar a la deliberación política las mismas restricciones que operan en la argumentación jurídica<sup>2</sup>. Es más, asume explícitamente que la argumentación de los jueces (en concreto, la de los magistrados de la Corte Suprema) debe servir de modelo para el debate político<sup>3</sup>. Lo cual implica, aunque nuestro autor no lo contemple, traer al campo de la filosofía política los problemas de la teoría de

1. Cohen (2003), p. 87.
2. En palabras de Miguel Ángel Rodilla, podemos entender la razón pública de Rawls como el «resultado de una aplicación extensiva de las restricciones argumentativas a que están sujetos los tribunales en un Estado de Derecho, y en particular los modos de razonamiento de los tribunales cuando aplican la Constitución». Véase Rodilla (2004), p. 182.
3. Rawls (1993), p. 231. Como es sabido, Rawls reduce las cuestiones políticas sobre las que rigen los límites impuestos por la razón pública a «aquellas que implican lo que podríamos llamar «esencias constitucionales» y cuestiones de justicia básica» (1993), p. 214. Este trabajo presupone asimismo tal restricción. La argumentación jurídica que aquí nos interesa, y que se toma como modelo para el debate político, es la que se lleva a cabo en los tribunales constitucionales, por lo que no hablaremos, en principio, del proceso político en su conjunto, sino del que tiene por objeto las cuestiones fundamentales que interesan a Rawls.

la adjudicación judicial, y más concretamente la discusión acerca de si los jueces deben apelar o no a sus convicciones morales en la justificación de sus resoluciones. Ésta es, como se sabe, una de las cuestiones fundamentales que enfrenta a Ronald Dworkin con el positivismo jurídico contemporáneo —heredero este último de la jurisprudencia analítica de H. L. A. Hart—, dentro del debate más amplio que ambas posiciones mantienen en torno a la naturaleza e identificación del Derecho. El principal propósito de este artículo es precisamente analizar la teoría de Rawls a la luz de esta discusión de filosofía jurídica.

Una constante en el pensamiento rawlsiano es tomar como punto de partida la moralidad política de las sociedades democráticas liberales. En *Una teoría de la justicia*, el filósofo parte de un concepto abstracto de justicia, formado por ciertas convicciones generales supuestamente no problemáticas en dichas sociedades acerca del papel social de la justicia —así, dice Rawls, todos estarían de acuerdo en afirmar que las instituciones son justas cuando atribuyen derechos y deberes «sin distinciones arbitrarias» y determinan «una distribución adecuada de los beneficios y cargas de la cooperación social»<sup>4</sup>—. Los principios de la «justicia como equidad» son una especificación de tales convicciones abstractas. A su vez, la justificación última de los principios depende de su capacidad para dar cuenta de ciertas intuiciones particulares sobre la justicia que todo ciudadano democrático comparte —por ejemplo, que las instituciones basadas en la intolerancia religiosa o la discriminación racial son injustas—. El propósito final es defender «una» teoría de la justicia, presentándola como el mejor desarrollo posible de «nuestro sentido de la justicia», lo cual supone haber alcanzado un «equilibrio reflexivo» entre la teoría y nuestras intuiciones sobre la justicia, en todos los niveles de generalidad<sup>5</sup>. La teoría de la justicia de Rawls no pretende definir el concepto de justicia, sino más bien defender una concreta concepción de ese concepto.

Esta forma de operar nos ofrece un primer indicio sobre cómo deberíamos acercarnos desde Rawls a la filosofía del Derecho. En este sentido, Ronald

4. Rawls (1971), p. 5.

5. El punto de partida de *Una teoría de la justicia* no es, por tanto, la posición originaria. Las condiciones de dicha posición se presentan como las «restricciones que parece razonable imponer a los argumentos sobre los principios de justicia y, por tanto, a los principios mismos» (Rawls, 1971) p. 18. De este modo, los distintos elementos expresados en ella pretenden representar nuestras convicciones iniciales sobre lo que debemos imponer a un principio político para ser considerado un principio de justicia. Estas convicciones fundamentales proceden de la tradición filosófica del contrato social en su versión kantiana. Según Rawls, de entre las concepciones tradicionales de filosofía moral, «es ésta la que mejor se aproxima a nuestros juicios meditados acerca de la justicia, y constituye la base moral más apropiada para una sociedad democrática» (Rawls, 1971), p. viii. Es decir, que la tradición contractualista de raíz kantiana contiene los principios —o supuestos subyacentes— que explican o describen nuestros juicios sobre la justicia de las instituciones democráticas, por lo que, en opinión de nuestro autor, es en ella donde debemos buscar las convicciones fundamentales que deseamos ver reflejadas en los principios que rigen dichas instituciones.

Dworkin ha señalado que el equilibrio reflexivo puede emplearse contra la vieja aspiración positivista de ofrecer una descripción general de la realidad jurídica. Según los iuspositivistas, las teorías del Derecho han de ser descripciones de las prácticas y las convenciones sociales que comparten los jueces y abogados al hacer, defender y juzgar proposiciones jurídicas<sup>6</sup>. En opinión de estos autores, aunque es razonable esperar un desacuerdo razonable sobre cuál es el Derecho aplicable en cada caso, casi todos los operadores jurídicos están de acuerdo acerca del test que deben usar para identificar el Derecho válido de su comunidad. La función de la filosofía ha de ser, por tanto, describir ese acuerdo de fondo, es decir, dar cuenta de los criterios que usan los operadores jurídicos (y los ciudadanos reflexivos) para determinar cuáles son las proposiciones normativas que forman parte del Derecho válido.

Para Rawls, en cambio, el hecho de que usemos el mismo concepto de justicia no nos permite asegurar que compartamos algún entendimiento básico acerca de lo que hace justas o injustas a las instituciones. Por eso nuestro filósofo recomienda elaborar el concepto abstracto de justicia tratando de alcanzar un equilibrio reflexivo entre los principios de justicia que uno propone y los juicios concretos sobre la justicia que todos compartimos. Del mismo modo, dice Dworkin, se debe operar en filosofía del Derecho. Por una parte, podemos identificar unos «paradigmas jurídicos» cuya pertenencia al Derecho es incuestionable —el límite de velocidad, los impuestos, las normas contractuales, etc.—. Por otra, compartimos un concepto abstracto de Derecho, que Dworkin identifica con el ideal de legalidad, o Estado de Derecho. Con este doble punto de anclaje en nuestras intuiciones, el teórico del Derecho no debe intentar hacer una descripción del Derecho, sino más bien proponer una interpretación de ese concepto. Lo cual implica completar la doble vertiente de toda interpretación: primero, estableciendo los principios de moralidad política que parecen ofrecer la mejor explicación posible del carácter y el valor de la legalidad —la dimensión de la *justificación*—, y, segundo, alcanzando un «ajuste interpretativo» entre dichos principios y los juicios concretos que todos compartimos acerca de lo que el Derecho es —la dimensión de la *adecuación*—<sup>7</sup>. Igual que el equilibrio reflexivo rawlsiano, este «ajuste» con la positividad jurídica nos permite amarrar la intuición moral a la realidad social.

Creo que es importante detenerse brevemente en esta actitud interpretativa que Dworkin adopta frente al Derecho, y que parece tener su respaldo en Rawls. El Derecho para Dworkin es un concepto político, cuyo significado no puede establecerse sin hacer uso de un juicio de valor. Contrariamente a lo que dice el positivismo jurídico, Dworkin afirma que no podemos entender el concepto de Derecho sin que previamente hayamos definido en qué consiste el ideal del Estado de Derecho, o lo que es lo mismo, sin que hayamos

6. Las proposiciones jurídicas son aquellas del tipo «A forma parte del sistema jurídico X», donde A es una proposición normativa que ordena, o permite, o prohíbe algo, y X el Derecho válido en una determinada jurisdicción.

7. Dworkin (2006), p. 246.

aclarado dónde reside el valor de la legalidad. Al identificar lo que da valor a la legalidad entendemos mejor las proposiciones jurídicas, qué hace que unas sean verdaderas y otras falsas. Pero la legalidad, dice Dworkin, es un «valor interpretativo», quienes lo asumen y promueven no están de acuerdo en qué consiste y cuál es la mejor forma de realizarlo en las instituciones<sup>8</sup>. Cada concepción de este valor genera una teoría general diferente del Derecho. Como ocurre con la justicia, el concepto abstracto de la legalidad permite diferentes especificaciones. En abstracto, la legalidad insiste en que el poder político sólo puede ejercerse de acuerdo con un esquema de derechos y responsabilidades establecidos del modo adecuado con anterioridad. La especificación de este concepto exige responder a la pregunta: ¿cómo consigue el Derecho justificar el uso colectivo de la fuerza coactiva?; es decir, ¿qué hace posible la autoridad del Derecho?; o, lo que es lo mismo, ¿cuándo podemos decir que los derechos y las responsabilidades han sido establecidos del modo adecuado con anterioridad? Lo que Dworkin sugiere es que cada teoría del Derecho responde a esta pregunta fundamental mediante la selección de algunos valores políticos que explican el valor de la legalidad<sup>9</sup>.

A partir de este esquema, Dworkin distingue dos teorías generales del Derecho: la concepción «convencionalista», y la suya propia, que denomina «Derecho como integridad». La primera consiste en entender el valor de la legalidad a partir de «la predictibilidad y la equidad procedimental», así como desde «los beneficios sociales de la coordinación»<sup>10</sup>. En conexión con estos valores, relacionados con la eficiencia, el convencionalismo afirma que sólo se justifica el uso colectivo de la fuerza cuando se ejerce de acuerdo con unos derechos y responsabilidades establecidos explícitamente por decisiones políticas del pasado, o, al menos, que puedan encontrar explicitación «mediante métodos o técnicas aceptadas convencionalmente por la profesión jurídica como un todo»<sup>11</sup>. En este sentido, la tesis de las fuentes sociales del Derecho de Hart puede ser entendida como una teoría convencionalista del Derecho. Su «regla de reconocimiento» es una convención social, aceptada por la mayoría de los abogados y jueces de una comunidad política, que indica cuáles son los criterios formales de identificación del Derecho válido<sup>12</sup>.

8. Dworkin (2006), p. 169.

9. Dworkin (2006), p. 168-172; (1986), p. 90-96.

10. Dworkin (1986), p. 144.

11. Dworkin (1986), p. 95.

12. Dentro del positivismo jurídico se discute si la mencionada regla, además de tener carácter convencional, posee o no carácter normativo. Esta discusión enfrenta a los que, como Hart y Jules Coleman, piensan que la regla de reconocimiento «hace posible el Derecho mediante la imposición a los jueces del deber de aplicar todas y únicamente las normas validadas por ella misma», y los que, como Raz, consideran dicha regla «como una mera formulación de los criterios que aplican los jueces, y no como una regla que pretende regular su comportamiento». Coleman (2001) p. 68-69, n. 7. Para los intereses del presente trabajo, nos fijaremos más en la primera versión, llamada «incluyente», sin entrar a considerar siquiera cuál es la mejor interpretación del positivismo contemporáneo.

La concepción de Dworkin, en cambio, entiende la legalidad a partir del valor de la integridad, el cual implica, en palabras del autor, «asegurar un tipo de igualdad entre los ciudadanos que hace que su comunidad sea más genuina y esté más justificada moralmente para ejercer el poder político»<sup>13</sup>. Integridad política significa igualdad sustantiva ante la ley, aplicar un mismo esquema de principios de justicia a todos los miembros de la comunidad. Es, en suma, lo opuesto a la coerción o el castigo arbitrarios. Desde esta concepción, la legalidad justifica el uso de la fuerza coactiva no sólo a partir de los derechos y las responsabilidades que han sido establecidos explícitamente mediante decisiones políticas del pasado, sino también cuando se siguen de los principios de moralidad personal y política que presuponen esas decisiones explícitas en forma de justificación.

Como puede apreciarse, el punto central de la distinción de Dworkin es la relación entre el Derecho y la moral, y más en concreto, el papel que puede o debe jugar la moralidad en la argumentación jurídica y en la práctica legal. Para el convencionalismo, se debe observar una estricta separación entre ambos. La existencia de los criterios de validez jurídica de cualquier comunidad depende de hechos sociales, no de argumentos morales. Los jueces a veces apelan a principios morales, dicen los convencionalistas, o bien porque la moralidad obliga desde fuera de la realidad jurídica<sup>14</sup>, o bien porque tales principios han sido objeto de un acuerdo explícito por parte de la comunidad política (positivismo «incluyente»)<sup>15</sup>. En definitiva, en cualquiera de sus versiones, el convencionalismo se distingue por otorgar siempre la primacía a los criterios formales de legalidad sobre cualquier criterio material o sustantivo. La moralidad, por sí misma, no se considera pertinente para la identificación del Derecho. Esta exclusión, viene a decir Dworkin, está basada en un juicio de valor previo, en el que la eficiencia y sus valores asociados (la coordinación, la resolución de conflictos y la estabilidad en las expectativas) tienen prioridad, y exigen no cruzar la línea entre lo que el Derecho es y lo que el Derecho debe ser.

Para el propósito de este trabajo, la versión más interesante del positivismo es la que se denomina positivismo «incluyente», *soft positivism* (Hart) o «incorporacionismo» (Jules Coleman). Según esta concepción, la moralidad puede ser una condición de legalidad, pero siempre que así lo haya establecido

13. Dworkin (1986), p. 96.

14. Para Joseph Raz, por ejemplo, los principios morales pueden ser obligatorios en la adjudicación judicial sin que por ello se deba considerar el contenido de tales principios como parte del Derecho válido de la comunidad. En todo caso, lo que tendría carácter jurídico sería la norma que obliga a invocar la moral, siempre que dicha norma provenga de una fuente institucional adecuada. Véase Raz (1986).

15. El «Postscript» que Hart añadió a su célebre *The Concept of Law*, en el que responde a las críticas de Dworkin, supone el texto más representativo de esta importante versión del positivismo jurídico contemporáneo (Hart, 1994). Para otros exponentes de esta corriente, véase Coleman (2001), Waluchow (1994) y, entre nosotros, Peces Barba (1999). Un análisis crítico de todas estas variantes del positivismo incluyente se pueden encontrar en Escudero (2004).

do previamente la regla social o convencional que sirve para identificar el Derecho válido de la comunidad en cuestión —la regla de reconocimiento—. Para los incorporacionistas, el hecho de que a veces sea posible identificar el Derecho a partir de principios morales no se debe a la fuerza normativa de tales principios, sino únicamente a la fuerza de la convención.

Desde el punto de vista del Derecho como integridad, en cambio, se defiende la continuidad entre el Derecho y la moral. La legalidad, entendida desde el valor de la igualdad de consideración y respeto, no es una cuestión que se reduzca a la mera convención o facticidad social, sino que incluye también la argumentación moral sustantiva. El Derecho contiene, como justificación de las normas y resoluciones del pasado, una serie de principios políticos cuya fuerza obligatoria depende de su contenido moral sustantivo. Según la concepción de Dworkin, el consenso en torno a los principios de justicia no debe explicarse mediante un «acuerdo por convención». Los jueces y abogados no aceptan los principios morales sólo porque así se reconocen comúnmente, a la manera, por ejemplo, en que los jugadores de ajedrez asumen el modo en que deben mover las piezas sobre el tablero. Por el contrario, el consenso de moralidad política es un «acuerdo por convicción», en el cual todos siguen los mismos principios básicamente porque consideran, cada uno de forma independiente, que esos son los mejores principios a seguir. De este modo, el consenso sólo existe en tanto que la mayoría de los operadores jurídicos aceptan las convicciones o razones sustantivas que lo respaldan<sup>16</sup>.

¿Cuál de estas dos interpretaciones del Derecho podríamos defender desde Rawls? Según Dworkin, en *Una teoría de la justicia* podemos encontrar el aval de su Derecho como integridad. Por mi parte, no creo que pueda afirmarse tal cosa. Según el filósofo antipositivista, el método del equilibrio reflexivo no sólo apoyaría la adopción de una actitud interpretativa frente al fenómeno jurídico, sino que también daría su respaldo a una concepción de la legalidad que invita a la interpretación. Sin embargo, no parece que haya inconveniente para que el equilibrio reflexivo pueda avalar también al convencionalismo jurídico. A la postre, cada concepción del Derecho podría reclamar su propia justificación afirmando que tiene el respaldo de los valores políticos más íntimamente conectados con la legalidad, así como por los juicios concretos a los que apelamos en nuestra práctica legal ordinaria. En definitiva, el equilibrio reflexivo no nos permite dirimir cuál es la mejor teoría del Derecho.

Sea como fuere, lo cierto es que el foco de preocupación de *Una teoría de la justicia* —elaborar una concepción ideal de la justicia— dista mucho de lo que pretende ser una teoría del Derecho. Según la definición que ofrece el propio Dworkin, una teoría de la justicia es siempre una concepción de los principios distributivos de derechos y recursos elaborada a partir de las convicciones personales de alguien<sup>17</sup>. En este caso, los principios de la justicia como

16. Dworkin (1986), p. 136, p. 145.

17. Dworkin (1986), p. 97.

equidad parten de las convicciones de Rawls, convicciones que, como ya hemos señalado, pretenden ser un reflejo del sentido de la justicia que comparten los ciudadanos de una sociedad democrática. Otra cosa distinta es lo que hace nuestro autor en *El liberalismo político*. En su segundo libro, Rawls presenta su teoría como una elaboración de los principios e ideales «implícitos en la cultura política pública de una sociedad democrática»<sup>18</sup>. Como tal, dicha elaboración puede entenderse como una teoría general del Derecho *stricto sensu*, es decir, como una interpretación de los estándares que, por estar incluidos o implicados en la historia institucional y política de una comunidad, justifican el uso del poder coercitivo del Estado.

Por este motivo, en *El liberalismo político* es donde mejor podemos discutir la supuesta filosofía jurídica de Rawls. De ahí que comencemos analizando, en el siguiente epígrafe, lo que significa para Rawls una concepción «política» de la justicia. La tesis que defenderé es que tal concepción parece dar la razón a la interpretación convencionalista del Derecho. A continuación, discutiremos una de las críticas fundamentales que se han dirigido contra el liberalismo político —la imposibilidad de separar la razón pública de las razones no públicas—, pero empleando en esta ocasión la crítica que hace Dworkin a la teoría positivista de la adjudicación judicial. Terminaremos este trabajo ocupándonos de los textos que Rawls dedica expresamente a la razón pública; nuestro propósito es mostrar que tales textos parecen ofrecer un primer esbozo de una teoría política diferente, alejada del liberalismo «político», y que podría servir de apoyo a una filosofía del Derecho basada en la integridad, no en la eficiencia.

## 2. Liberalismo político y convencionalismo jurídico

La interpretación convencionalista del Derecho afirma que si los principios morales de la Constitución funcionan como criterios sustantivos de validez jurídica, no es por méritos propios, sino porque han sido institucionalizados con dicha función por el sistema jurídico mismo. Según esta concepción, la regla de reconocimiento incluye, junto a los criterios formales de origen o pedigrí, unos principios morales que sirven para identificar el Derecho válido de una comunidad desde un punto de vista sustantivo. Lo cual no implica que los jueces puedan interpretar tales principios a partir de sus propias convicciones y reflejos morales; para el convencionalismo jurídico, la función de los jueces se limita a la aplicación de los principios tal como vienen expresados en los textos jurídicos fundamentales, especialmente en la Constitución, y según los cánones de interpretación tradicionalmente establecidos<sup>19</sup>.

18. Rawls (1993), p. 13.

19. Esta versión del convencionalismo coincide con las tesis del positivismo incorporacionista. Como ya indiqué en el epígrafe anterior, he preferido ceñir mi argumento a este tipo de convencionalismo, puesto que es el que más se aproxima a la posición del liberalismo político de Rawls. No tengo en cuenta, por tanto, la versión no incorporacionista del positivismo jurídico que mantiene, entre otros, Raz.



El liberalismo político, y su idea de la razón pública, sirven de respaldo, en mi opinión, a esta forma convencionalista de entender el Derecho. Para justificar esta afirmación es necesario, no obstante, hacer un rodeo a través de la constante que ya hemos comentado del pensamiento rawlsiano: los principios de justicia deben ser el reflejo de un punto de vista moral compartido en nuestras sociedades democráticas. Lo que argumentaré es que en *El liberalismo político*, donde el desacuerdo razonable entre doctrinas globales se concibe como el principal obstáculo para la justificación pública, Rawls presenta dicho punto de vista compartido de un modo que recuerda a los planteamientos convencionalistas en filosofía del Derecho.

La unidad que, en muchos aspectos, muestra el pensamiento rawlsiano, no debería hacernos perder de vista los cambios decisivos que sufre su teoría con su formulación «política». Es cierto que la finalidad es siempre la misma: la búsqueda de una justificación pública y neutral de las instituciones comunes en una sociedad democrática. Esta búsqueda explica por qué Rawls elige un enfoque contractual para presentar sus principios de justicia<sup>20</sup>. Sin embargo, mientras en *Una teoría de la justicia* el acuerdo fáctico sólo hace acto de presencia en el argumento de la estabilidad —es decir, una vez que los principios de la «justicia como equidad» ya han sido elegidos a partir de una serie de convicciones morales—, en el segundo libro la promesa del acuerdo condiciona de entrada la presentación y la justificación de los principios.

En la primera presentación de la teoría, el recurso contractual es meramente hipotético, y no tiene otra función que representar ciertas intuiciones morales generales. Como se desprende de lo que hemos dicho sobre el equilibrio reflexivo, el contrato hipotético sólo es decisivo si previamente se aceptan dichas intuiciones como correctas (y, más concretamente, si se aceptan las condiciones del contrato que propone el autor como la representación más adecuada de tales intuiciones)<sup>21</sup>. El acuerdo fáctico, por su parte, aparece en una segunda fase, cuando se discute la posible estabilidad de una sociedad gobernada por la justicia como equidad. La estabilidad de los principios de justicia se debería alcanzar «cuando el conocimiento público de su realización en el sistema social tiende a producir el correspondiente sentido de justicia»<sup>22</sup>. Según Rawls, la sociedad que él recomienda tendería a producir su propio apoyo, pues los ciudadanos estarían inclinados a adquirir un compromiso con los principios que rigen sus instituciones. Tanto el primer principio, que asegura a cada individuo su inviolabilidad fundamental, como el segundo, que garantiza una cooperación social de ventaja mutua, definen una idea de reciprocidad que los ciudadanos no dudarán en apoyar, una vez que puedan verla

20. Larmore (2003), p. 369.

21. La posición originaria no es, por tanto, un argumento independiente de nuestras intuiciones morales, a pesar de algunas declaraciones en contrario del autor. Tales declaraciones se refieren a la conexión de la «justicia como equidad» con la «justicia procedimental pura» y la teoría de la decisión racional Rawls (1971), p. 17, p. 86, p. 120.

22. Rawls (1971), p. 177.

realizada en sus instituciones comunes. En una sociedad gobernada por la maximización de la utilidad, en cambio, esta tendencia no existiría, puesto que en ella se sacrifican las expectativas de unos en beneficio de las mejores expectativas del conjunto.

Pero el enfoque contractual, cuando no es meramente hipotético, sólo puede producir un argumento redundante. Como ha señalado Dworkin, afirmar que ciertos principios son válidos porque serán el objeto de un acuerdo racional, es una forma indirecta de decir que son válidos porque hay una razón para aceptar su contenido<sup>23</sup>. El único modo de salvar la objeción de redundancia consiste en afirmar que el propio acuerdo fáctico es, por sí mismo, una razón adicional a favor de los principios. Y esto es precisamente lo que Rawls parece insinuar cuando exige, en el argumento de la estabilidad, la condición de publicidad. Según afirma nuestro autor, la estabilidad no proviene sólo del conocimiento público de los principios, sino del «conocimiento público de su realización», es decir, del conocimiento de que otros ciudadanos afirman también tales principios. Los principios sólo pueden considerarse públicos; por tanto, si los ciudadanos encuentran una razón para aceptarlos en el hecho mismo de que otros también los aceptan. De este modo, como ha señalado Charles Larmore, Rawls estaría haciendo depender la validez de los principios no sólo de la equidad de su contenido, sino también de su reconocimiento público, es decir, del hecho de su publicidad. Cuando una concepción de la justicia disfruta de este apoyo común, podemos representarlo como si fuera el resultado de un acuerdo. La metáfora contractual combina en una sola imagen las dos condiciones que los principios de justicia deben cumplir: su validez material y su publicidad<sup>24</sup>.

A partir de aquí, el camino que conduce al liberalismo político consiste, fundamentalmente, en dar cada vez más importancia a este argumento de la estabilidad, y a su premisa fundamental: la publicidad. En «El constructivismo kantiano en la teoría moral» (1980), la publicidad comienza a aparecer expresamente como una razón independiente a favor de los principios de justicia<sup>25</sup>. Los principios vienen respaldados por un punto de vista común que comparten todos los miembros de una sociedad con tradición democrática. El «terreno común» que sirve de punto de partida se materializa en la cultura política y jurídica de una sociedad democrática<sup>26</sup>. Rawls distingue tres «grados» o «niveles» de publicidad. En el tercer nivel, donde la concepción de la justicia satisface la condición de publicidad «completa», la aceptación de los principios no sólo es objeto de conocimiento público, sino que se justifica desde un punto de vista que todos pueden adoptar. Dicha justificación común está presente y disponible «en la cultura pública, reflejada en el Derecho y las

23. Dworkin (1978), cap. 6.

24. Larmore (2003), p. 370-373.

25. Rawls (1999), p. 322-327.

26. El argumento de la progresiva «materialización» de la cultura política en la obra de Rawls puede encontrarse en Rodríguez Zepeda (1998).

instituciones políticas, y en las tradiciones filosóficas e históricas de su interpretación»<sup>27</sup>.

En *El liberalismo político* el foco de atención se traslada definitivamente desde la elección de los principios a la estabilidad de las instituciones en que tales principios se realizan. La preocupación fundamental de Rawls es ahora cumplir con lo que él denomina «el principio liberal de legitimidad»<sup>28</sup>. El uso de la fuerza coactiva del Estado sólo es legítima si se hace de acuerdo con una Constitución cuyos elementos esenciales puede presumirse razonablemente que serán aceptados por todos los ciudadanos, lo cual sólo es posible si existe un consenso en torno a los principios de justicia que sanciona el texto constitucional. Este planteamiento pone en primer plano las dificultades que acarrea el pluralismo filosófico, moral y religioso en la aplicación legítima y estable de los principios de justicia. Según Rawls, el desacuerdo sobre cuestiones metafísicas y existenciales es razonable, es decir, es un producto natural del libre uso de la razón, que sólo puede ser eliminado mediante el uso de la fuerza coactiva del Estado. De ahí que el problema de la estabilidad aparezca desde el inicio en la definición misma de los principios de justicia: éstos tendrán que ser aquellos que los ciudadanos puedan afirmar en común a pesar de su desacuerdo razonable. Más aún, las razones para respaldar los principios deberán provenir no únicamente de las diferentes perspectivas comprensivas de cada ciudadano, sino también, y fundamentalmente, de un punto de vista común a todos ellos. Dicho entendimiento compartido es el que permite esperar razonablemente un acuerdo efectivo en torno a los principios de justicia.

Rawls supone que ese «terreno común» consiste en las «ideas latentes» en la cultura política democrática, la cual abarca «las instituciones políticas de un régimen constitucional y las tradiciones públicas de su interpretación (incluidas las del poder judicial), así como los textos y los documentos históricos que son de conocimiento común»<sup>29</sup>. La estrategia del liberalismo político, de cara a la construcción de un consenso estable, consiste en presentar la concepción de la justicia como una elaboración de tales ideas latentes en la cultura política común. Es en este punto donde, como ya avancé más arriba, Rawls arrinconó la teoría de la justicia para aproximarse a la teoría del Derecho. Si hacemos una lectura de su concepción «política» de la justicia a partir de la teoría de Dworkin, podemos decir que es una interpretación de las ideas que se encuentran implícitas en la historia institucional de una comunidad, en forma de justificación moral de ese pasado compartido.

La cultura política común sirve, por tanto, de base para la justificación pública de los principios de justicia, lo cual permite que éstos sean, a su vez, el punto de vista común que hace posible la razón pública. En la definición de Rawls, la razón pública es la razón por la que los ciudadanos «ejercen el poder

27. Rawls (1999), p. 325.

28. Rawls (1993), p. 137.

29. Rawls (1993), p. 13-14.

político terminante y coercitivo aprobando leyes y mejorando su Constitución<sup>30</sup>. Para el liberalismo político, cuando la justicia como equidad (o cualquier otra concepción liberal de la justicia) «expresa la razón política pública» de la comunidad, el razonamiento de los ciudadanos «se deja orientar óptimamente por una concepción política cuyos principios y valores pueden aceptar todos los ciudadanos»<sup>31</sup>. El contenido de la razón pública viene dado por la justicia como equidad, o por cualquier otra concepción de la justicia que logre ser pública. Ese consenso asegura un punto de vista común y completo, del que nadie necesita apartarse para decidir qué exige la justicia en las cuestiones políticas públicas concretas (al menos en las más fundamentales).

Por tanto, podemos suponer que Rawls estaría de acuerdo con Dworkin en entender el Derecho como el conjunto de derechos y obligaciones que derivan de los principios implícitos o latentes en la tradición política de la comunidad, y que legitiman el uso colectivo de la fuerza. La cuestión que nos interesa plantear aquí es si, desde el punto de vista del liberalismo político, los principios de justicia cumplen dicha función por su contenido moral sustantivo, o sólo en la medida en que así lo exijan las instituciones y textos legales.

Para responder a esta cuestión resulta de suma utilidad la distinción que hace Dworkin entre la «moralidad convencional» y la «moralidad por concurrencia»<sup>32</sup>. Se trata de una distinción semejante a aquella otra que vimos más arriba, en la que el autor separa los acuerdos por convención de los que se basan en la convicción. Según Dworkin, existe una moralidad social por concurrencia cuando los miembros de una comunidad coinciden en afirmar los mismos estándares normativos, pero sin que consideren el hecho de esa coincidencia como la razón esencial por la que afirmar esos estándares. Éste es el modo en el que el Derecho como integridad concibe el consenso en torno a los principios abstractos de la Constitución. Los ciudadanos coinciden en afirmar ciertos principios y valores abstractos, pero cada uno de ellos se basa en sus propias convicciones morales para otorgar su respaldo, de modo que es razonable esperar que estén en desacuerdo en cuanto a la interpretación de tales principios. Así, el político o el ciudadano que vota una determinada legislación, o el juez que decide en un caso difícil, deberán tomar sus decisiones a partir de la concepción de la justicia que proporciona, según ellos, la mejor justificación moral de la historia de su comunidad. Pero la cuestión de qué interpretación es la mejor en este sentido resultará siempre polémica.

30. Rawls (1993), p. 214.

31. Rawls (1993), p. 10. En el liberalismo político, la justicia como equidad aparece como un ejemplo (en todo caso, el ejemplo modélico) de una concepción liberal de la justicia. Según Rawls, la superioridad de sus principios consiste en que organizan mejor los «ideales de justicia política» que comparten todas las concepciones de la familia liberal, y que podemos encontrar en la cultura política pública de «nuestras» democracias constitucionales.

32. Dworkin (1978), p. 53.

Rawls parece presuponer, sin embargo, que la cultura política pública democrática es una cuestión de moralidad convencional. Rawls cree que la tarea del filósofo consiste en desarrollar a partir de esa cultura común unos principios políticos que todos los ciudadanos abrazan, o pueden abrazar, a pesar de sus diferentes doctrinas comprensivas. Supone que las tradiciones políticas de una sociedad democrática traen consigo una determinada concepción de la justicia, de la que puede esperarse razonablemente su aceptación generalizada. La convergencia en torno a los principios no se logra, en su opinión, a través de la argumentación racional desde las convicciones comprensivas de cada ciudadano, sino a través de la positivación de los principios en las instituciones comunes. Como señala Cohen, la cultura pública que actualiza jurídicamente los principios de justicia opera como un «mecanismo institucional» que logra la formación de una determinada moralidad social<sup>33</sup>. Ese mecanismo funciona como un proceso de socialización por el que los ciudadanos llegan a asumir los principios incorporados en sus prácticas e instituciones comunes. Es cierto que Rawls espera además un consenso por superposición (*overlapping consensus*), donde cada ciudadano encuentre en su propia doctrina comprensiva las «razones correctas» para abrazar los principios. Pero el liberalismo político no puede garantizar ese ulterior consenso, puesto que, por principio, se autolimita a invocar exclusivamente las tradiciones políticas comunes; además, en el caso de que tal consenso se diera, tampoco supondría un acuerdo de mayor fuste, dado que, según Rawls, las doctrinas existenciales asumirían la concepción política como un «módulo» independiente o autónomo, con el que cada una guardaría una relación diferente<sup>34</sup>.

Según el liberalismo político, los principios constitucionales pueden servir para justificar el uso colectivo de la fuerza, pero siempre que se invoquen como principios meramente «políticos», es decir, respaldados por el punto de vista común de la cultura política pública. Lo que Rawls deja sin explicar es cómo los ciudadanos pueden identificar de forma unánime dichos principios. Aunque su participación en la vida comunitaria sea el modo en que cada uno de ellos asimila y acepta los principios que justifican las instituciones comunes, de ahí no se sigue que todos interioricen necesariamente los mismos principios. Para que ocurriese algo así deberíamos suponer —al modo de la «regla de reconocimiento» de Hart— que los ciudadanos comparten, como una cuestión de convención, una práctica social fundamental que les permite reconocer cuáles son los principios comunes de su comunidad, y cuál es el contenido de tales principios. Si éste fuera el caso, el desacuerdo en torno a los principios se ceñiría exclusivamente a su aplicación a los casos concretos.

Más adelante veremos que esta distinción entre el contenido y la aplicación de los principios de justicia sólo puede sostenerse mediante una estrategia de abstracción que diluye prácticamente el contenido sustantivo de los principios, y, lo que es más importante, hace inviable una interpretación con-

33. Cohen (1994), p. 1530-1531.

34. Rawls (1993), p. 144-145.

vencionalista del Derecho. Pero antes de desarrollar estas críticas, veamos, en primer lugar, los problemas que acarrea la estricta separación que postula el liberalismo político entre la razón pública y las razones no públicas, para luego pasar a describir cómo el último Rawls suaviza dicha distinción en sus textos sobre la razón pública.

### 3. Razón pública y razones no públicas

Numerosos autores han puesto de relieve las enormes dificultades que acarrea la estricta disciplina de la razón pública de Rawls, en la versión que supone el liberalismo político. Mi propósito en este trabajo es mostrar que tal disciplina supone una representación inadecuada de la estructura de la adjudicación judicial. La razón pública de Rawls es, como ya hemos señalado, el producto de extender a todo el proceso político la estructura de la argumentación jurídica —es decir, la estructura de la adjudicación judicial en un régimen constitucional—. Como consecuencia, las dificultades que podamos apreciar en su concepción de la razón pública tendrán su origen en una comprensión defectuosa de la razón jurídica.

Para Rawls, la Constitución no se limita a organizar procedimentalmente los poderes públicos, sino que además establece los principios y valores que han de orientar las decisiones del proceso político, y, en última instancia, las sentencias de los jueces. Estos principios y valores conforman la concepción de la justicia que debe informar la actuación de los poderes públicos («los poderes constituidos»), guiando la labor de los legisladores como un criterio de validez con el que poder afianzar la pertinencia de las leyes al sistema. La Corte Suprema (el equivalente norteamericano a los Tribunales Constitucionales europeos) es el órgano encargado de velar por la constitucionalidad de las leyes, invocando los principios que subyacen a la Constitución. Su tarea es precisamente garantizar la realización o la aplicación de los principios que informan la norma fundamental.

El Tribunal Constitucional representa, para Rawls, el modelo de la razón pública: «en un régimen constitucional con revisión judicial, la razón pública es la razón de su tribunal constitucional»<sup>35</sup>. Según nuestro autor, las argumentaciones de este tribunal suponen un paradigma del tipo de autolimitación que promulga el liberalismo político: al menos en los casos donde se discuten esencias constitucionales y cuestiones de justicia básica, los miembros de este tribunal no pueden invocar sus convicciones morales generales, ni apoyarse en doctrinas filosóficas o religiosas; por el contrario, deben fundar sus decisiones invocando, como una concepción exclusivamente «política», los principios de moralidad política que presuponen, según ellos, la Constitución vigente. Han de decidir conforme a aquellos principios de moralidad política y aquellas reglas de interpretación que conforman el consenso en el que reposa la legitimidad de la Constitución.

35. Rawls (1993), p. 231.

Esta forma de concebir la adjudicación judicial coincide con las tesis del convencionalismo jurídico. En efecto, una concepción convencionalista del Derecho traza una clara diferencia entre las normas y los principios que forman el sistema legal, por un lado, y las propias convicciones morales y políticas de los jueces y operadores jurídicos, por otro. En los casos en los que los textos legales no determinan expresamente qué parte tiene derecho a una resolución favorable, el juez tiene que salir fuera de los límites del Derecho para resolver discrecionalmente. En tales casos, el juez se ve forzado a crear una nueva ley, que impone retrospectivamente a las partes. Por supuesto, desde el convencionalismo aún es posible dictar, para estos casos, una estipulación ulterior en virtud de la cual se impele a los jueces a no usar sus propias convicciones más de lo estrictamente necesario, procurando elegir siempre aquella regla que hubiese sido elegida por el legislador, es decir, por la institución convencionalmente autorizada para hacerlo.

A partir de esta idea de la razón jurídica, el liberalismo político recomienda invocar en la argumentación pública los principios de justicia como principios estrictamente «políticos». Su propósito último es independizar las decisiones políticas (al menos, las más fundamentales) de la permanente discusión entre doctrinas comprensivas inconmensurables, con el fin de cumplir con el principio de legitimidad de una comunidad política autolegislada. Lo cual implica, en la práctica, reconducir a la esfera de la sociedad civil o «trasfondo cultural» la discusión entre distintas concepciones de la justicia, aislando la política como un dominio de deliberación y decisión independiente. Sólo cuando la sociedad no comparte la misma concepción política de la justicia, y por tanto, carece de «un lenguaje generalmente aceptado de razón pública»<sup>36</sup>, los ciudadanos pueden discutir las decisiones políticas mediante la invocación de sus propias doctrinas comprensivas. A pesar de ello, dice Rawls, su deber de civilidad les obliga a introducir razones no públicas siempre que con ello se persiga la consecución de una sociedad más justa. Del mismo modo, cuando se trata de «sociedades casi bien ordenadas», donde la discusión se plantea en torno a la interpretación de unos principios compartidos, se consiente la introducción de razones no públicas a condición de que con ello se refuerce a largo plazo el ideal de la razón pública<sup>37</sup>. Para el liberalismo político, en suma, la razón pública implica un «punto de vista excluyente», un ideal reservado para una sociedad bien ordenada. En «tiempos menos buenos», por el contrario, se permite un «punto de vista incluyente» en el que los ciudadanos pueden presentar lo que consideran la base de los valores políticos, es decir, sus doctrinas com-

36. Larmore (2003), p. 385. Rawls cita, a modo de ejemplo, a los «abolicionistas norteamericanos que argumentaban contra el Sur prebélico que su institución de la esclavitud era contraria a la ley de Dios», o el «movimiento de derechos civiles encabezado por Martin Luther King, Jr.» que luchaba contra la segregación racial invocando doctrinas religiosas (Rawls, 1993) p. 249-250).

37. Rawls (1993), p. 248-249.

prehensivas, «mientras lo hagan por vías que robustezcan el ideal de la razón pública»<sup>38</sup>.

Desde el Derecho como integridad de Dworkin, en cambio, los jueces y los ciudadanos han de usar su propio juicio para determinar qué exige el Derecho en los casos que se les presentan. Dicho uso es, por supuesto, censurable si unos u otros señalan, como base de su argumentación, el hecho descarnado de que ellos, o alguna otra persona o grupo de personas, sostienen una creencia determinada. Esta forma de argumentar no es aceptable porque supone una simple apelación a la autoridad. Sin embargo, resulta inevitable que cada ciudadano confíe en su propio juicio para saber cuáles son los principios de moralidad política que deben gobernar la sociedad, razón por la cual su argumentación resultará en muchas ocasiones controvertida. En algún punto, jueces y ciudadanos deben confiar en la verdad o solidez de las creencias en que fundamentan sus razonamientos<sup>39</sup>.

Es más, esta confianza es absolutamente necesaria para entender qué es lo que da valor a los conceptos políticos. Tomemos, por ejemplo, «la igualdad de las mujeres como ciudadanos iguales». Según Rawls, este valor político permite legislar sobre el asunto del aborto de manera no controvertida, es decir, sin necesidad de invocar ninguna doctrina comprehensiva<sup>40</sup>. Sin embargo, no es posible comprender por qué es valiosa la igualdad política si la concebimos aislada del entramado de convicciones con los que guarda relación. En palabras de Dworkin, los conceptos políticos sólo tienen valor dentro de «los esquemas generales de creencias y valores» de una moralidad comprehensiva particular. En el caso de que el juez no creyera en la importancia de la igual ciudadanía, sólo podría decidir si ese concepto abarca o no el caso del aborto, introduciéndose «en el esquema de creencias y actitudes de quienes valoran el concepto», tratando de ver con los ojos de esas personas los casos claros y definidos en que el concepto es válido<sup>41</sup>. De este modo, el juez llegaría a interpretar un concepto que no valora, alcanzando así una decisión que él personalmente, como cuestión de moralidad básica, rechazaría.

38. Rawls (1993), p. 247 y 252.

39. Dworkin (1978), p. 123-124.

40. Rawls presenta el caso del aborto en unas condiciones ideales: dentro de una sociedad bien ordenada y para mujeres adultas y maduras. Según nuestro autor, el problema se ciñe a establecer un balance adecuado de tres valores políticos: el debido respeto a la vida humana, la reproducción ordenada de la sociedad política a lo largo del tiempo, y la igualdad de las mujeres como ciudadanos iguales. «Yo creo, entonces, que cualquier balance razonable entre estos tres valores dará a la mujer un derecho debidamente cualificado a decidir si pone o no fin a su embarazo durante el primer trimestre. La razón para ello es que, en esta primera fase del embarazo, el valor político de la igualdad de las mujeres predomina sobre cualquier otro, y se necesita ese derecho para darle a ese valor toda su substancia y toda su fuerza» (Rawls, 1993), p. 243, n. 32.

41. Dworkin (1978), p. 127.



Lo más probable es, sin embargo, que el juez estime positivamente la mayoría de los conceptos que figuran en la justificación de las instituciones de su propia comunidad. En tal caso, comenzará desde dentro del esquema de valores que sostiene el concepto, «y podrá plantearse (en lugar de plantearse a algún ser hipotético) las cuestiones referentes a la moralidad profunda que da valor al concepto». Con ello, la distinción entre la moralidad personal y la moralidad pública se disuelve, pero no porque la moralidad pública quede desplazada por convicciones personales, «sino porque éstas se convierten en la guía más segura con que cuenta el juez para acceder a la moralidad institucional»<sup>42</sup>.

En concreto, la base más segura para entender los valores políticos consiste en concebirlos en relación con nuestro interés por vivir una vida buena. Así, podemos suponer que la igual ciudadanía tiene valor debido a que promueve de algún modo la capacidad de los individuos para formar, perseguir y revisar sus fines últimos. En la sentencia del caso *Planned Parenthood v. Casey*, donde se refrenda la decisión previa de *Roe v. Wade*, la Corte Suprema afirma que un estado no puede prohibir el aborto antes de que el feto sea viable, con el argumento de que la Constitución protege una esfera de autonomía en la que los individuos deben poder tomar ciertas decisiones por sí mismos. La Corte comienza su análisis declarando que «en el corazón de la libertad está el derecho a definir el propio concepto de la existencia, del sentido, del universo, y del misterio de la vida humana». Las decisiones basadas en tales convicciones, sobre asuntos «que implican las elecciones más íntimas y personales que una persona puede hacer en su vida, elecciones centrales a la dignidad de la persona y la autonomía», se incluyen en la libertad protegida por la Decimocuarta Enmienda<sup>43</sup>. Las creencias sobre estas cuestiones, continúa la Corte, «no podrían definir los atributos de la personalidad si se formasen bajo la compulsión del Estado». Con objeto de justificar el derecho al aborto, la Corte explica por qué las decisiones sobre la práctica en esta materia caen dentro de la categoría de las decisiones «personales e íntimas». La decisión de abortar, «creada dentro de la zona de la conciencia y la creencia», implica una conducta en la que «la libertad de la mujer está en juego en un sentido único para la condición humana y único para el Derecho también». Como tal, la decisión concita necesariamente el «destino de la mujer» y está inevitablemente «informada por su propia concepción de sus imperativos espirituales y su lugar en la sociedad». Debido a las características de esta decisión, concluyen los jueces, «el Estado no está

42. Dworkin (1978), p. 128.

43. La sentencia aclara que aunque la lectura literal de la Decimocuarta Enmienda sugiere que la Cláusula del Proceso Debido sólo rige para aquellos procedimientos por los que un Estado puede privar de libertad a las personas, dicha Cláusula contiene también un componente sustantivo, puesto que prohíbe ciertas acciones gubernamentales con independencia de la equidad del procedimiento usado para su implementación. La cláusula se aplica, por tanto, a cuestiones de derecho sustantivo y procedimental, de modo que todos los derechos fundamentales incluidos dentro del término «libertad» están protegidos por la Constitución federal de la posible invasión de los estados.

legitimado para proscribir [el aborto] en todas las circunstancias». Antes bien, permitir una prohibición total del aborto sería permitir que un Estado impusiera una concepción del significado y el valor de la existencia humana sobre todos los individuos. Pero esto es precisamente lo que prohíbe la Constitución<sup>44</sup>.

La igual ciudadanía, al igual que la justicia, la democracia, y los valores políticos en general, no son independientes o neutrales con respecto a nuestras convicciones sobre la vida buena. El liberalismo político, de forma similar al convencionalismo jurídico, supone que los valores políticos deben respetarse simplemente porque es incorrecto no hacerlo así. Rawls parte del hecho de que, en las condiciones de una democracia constitucional, los valores políticos son «normalmente preponderantes frente a cualesquiera otros valores en conflicto»<sup>45</sup>. Pero esto presupone que los ciudadanos suscriben doctrinas comprensivas que ya incluyen como bien supremo el valor de una democracia constitucional —o el valor de la cooperación social equitativa, en la concepción del liberalismo político—. En definitiva, sólo es posible afirmar la prioridad de lo político a partir de razones comprensivas, necesariamente controvertidas en un contexto de pluralismo moral. En palabras de Dworkin, «la justicia no es un dios ni un icono: la valoramos, en su caso, por las consecuencias que tiene para las vidas que conducimos como individuos y como colectividad»<sup>46</sup>.

#### 4. Del dominio de la política al dominio de la razón pública

A continuación trataré de mostrar que los escritos del filósofo de Harvard sobre la razón pública implican, de hecho, el abandono del marco teórico del liberalismo político, y, en general, de toda su obra anterior. En definitiva, como hemos podido comprobar, tanto en *Una teoría de la justicia* como en *El liberalismo político*, nuestro autor supone que los principios comunes de justicia —o mejor, su expresión en los principios constitucionales— hacen posible la justificación pública de las instituciones básicas de la sociedad. En los artículos sobre la razón pública, sin embargo, Rawls reconoce la existencia de un desacuerdo razonable sobre los principios de justicia<sup>47</sup>. La razón pública se define entonces como un principio procedimental que hace posible la deliberación política y jurídica en una comunidad donde los ciudadanos mantienen distintas concepciones de la justicia<sup>48</sup>.

44. *Planned Parenthood v. Casey*, 505 U.S. 833, p. 851-852.

45. Rawls (1993), p. 155.

46. Dworkin (2006), p. 158.

47. Rawls discute directamente el tema de la razón pública en el capítulo 6 de *Political Liberalism*, en la introducción a la edición *paperback* de dicho libro (1996), y en el artículo «The Idea of Public Reason Revisited» (1997).

48. Hasta donde yo sé, Rawls afirma por primera vez la pluralidad razonable de concepciones políticas de la justicia en el artículo «The Idea of an Overlapping Consensus» (1987), pero sólo como un apunte sin mayor desarrollo.

A pesar de ello, Rawls confía en poder derivar la disciplina de la razón pública a partir de los presupuestos teóricos del liberalismo político. Creo, sin embargo, que hay razones suficientes para rebatir dicho planteamiento. En primer lugar, no está claro por qué la razón pública, como norma de argumentación política, prohíbe a los jueces y a los ciudadanos de una sociedad bien ordenada justificar sus decisiones mediante razones no públicas. El liberalismo político de Rawls supone que, en un contexto de pluralismo razonable, una concepción de la justicia sólo puede aspirar a ser el foco del consenso si se presenta en términos de una concepción «política» de la justicia. El problema es que, una vez logrado dicho consenso, resulta del todo innecesario establecer un principio rector de la razón pública que obligue a los ciudadanos a apelar únicamente a lo que consideran una concepción «política» de la justicia y nunca a sus propias doctrinas comprensivas. Como señala Samuel Scheffler, este criterio resulta incongruente dada la motivación que ha llevado a Rawls a introducir en primera instancia la idea del consenso por superposición<sup>49</sup>.

En efecto, si suponemos que una sociedad logra un consenso sobre los principios de justicia y adopta una Constitución consistente con ellos, es de imaginar que los ciudadanos de esa sociedad verán el estatus de los principios de diferente modo, según sus doctrinas globales. No habrá consenso sobre la proposición de que los principios constituyen una concepción política, ni mucho menos sobre la proposición de que deben conducir sus discusiones sobre las esencias constitucionales y la justicia básica en términos de lo que consideran una concepción política. No obstante, a pesar de la ausencia de tal consenso, la Constitución garantizará los derechos básicos, de acuerdo con los principios, y esto excluirá cualquier intento de usar el poder coercitivo del Estado para forzar una doctrina comprensiva. De manera similar, quedará prohibido cualquier intento de negar la justicia básica a algunas personas en nombre de una doctrina particular. Más aún, dado que los ciudadanos, por hipótesis, coinciden en afirmar que los principios han de regular la estructura básica de la sociedad, considerarán tales principios como el último tribunal de apelación para ordenar los conflictos. Por tanto, cuando discutan sobre las esencias constitucionales y las cuestiones de justicia básica invocarán los principios compartidos y no sus propias doctrinas. Los principios constituirán la base de la razón pública. Y puesto que (de nuevo, por definición) los ciudadanos son conscientes de la existencia de un amplio acuerdo sobre los principios y de un amplio desacuerdo sobre las doctrinas, lo cual implica, a su vez, un compromiso generalizado con el respeto mutuo, existirá naturalmente «un *ethos* de contención», una reluctancia por parte de la mayoría de los ciudadanos a apelar a sus propias doctrinas en la arena pública<sup>50</sup>. Este acuerdo sobre los principios de justicia que han de regular la estructura básica de la sociedad es todo lo que importa para los propósitos políticos fundamentales, y pode-

49. Scheffler (1994), p. 14.

50. Scheffler (1994), p. 18.

mos suponer que no hay necesidad de excluir del consenso a aquellos que, respetando los principios, insisten en afirmaciones morales o religiosas decisivas.

En segundo lugar, es del todo extraño, dentro del marco del liberalismo político, introducir un principio de argumentación pública con el fin de alcanzar un consenso donde no lo hay. La postura final de Rawls —la que aparece en «The Idea of Public Reason Revisited»— afirma que una discusión gobernada por dicho principio entre las diferentes concepciones liberales de la justicia puede ser un método adecuado para alcanzar un acuerdo razonable en torno a una de ellas<sup>51</sup>. La concepción ganadora ocuparía entonces el foco del consenso por superposición. Sin embargo, desde la perspectiva del liberalismo político, el consenso es el que hace posible la razón pública, no a la inversa. Donde no existe un consenso normativo previo es imposible fundar una razón pública —o, dicho en los términos de Larmore, sin unos principios comunes no hay lenguaje compartido para la justificación política pública—. Rawls añade que la victoria final de una concepción de la justicia no depende de que sea la más razonable a los ojos de todos los ciudadanos, puesto que todas las concepciones que satisfacen las condiciones procedimentales y sustantivas de la razón pública tienen la misma legitimidad para ocupar el foco del consenso. Tras la deliberación de la razón pública, es necesario recurrir a otros procedimientos de resolución de conflictos, en concreto, a la votación y a la regla de las mayorías. Pero entonces el resultado podría calificarse igualmente de «desacuerdo razonable», por cuanto que los principios (o, en general, las decisiones políticas) comunes sólo se aceptarán como procedimentalmente correctos. Aunque todos los ciudadanos voten según su «deber de civilidad» —es decir, aunque decidan su voto sobre la única base de razones políticas que pueden esperar que todos acepten—, el resultado no será un consenso de doctrinas comprehensivas en torno a una única concepción política de la justicia.

Por todo lo cual, parece necesario afirmar que la búsqueda de una norma de argumentación pública abre una nueva perspectiva en la filosofía política de Rawls. En contra de lo que ha sido su punto de partida habitual, nuestro filósofo parte de la premisa de que es razonable esperar un desacuerdo permanente sobre los principios de justicia, y no sólo sobre su realización o aplicación. En el dominio de la razón pública debemos partir de un desacuerdo razonable sobre la estructura básica de la sociedad. En este nuevo marco, los miembros de una sociedad bien ordenada no comparten la misma concepción sobre los principios más razonables de la justificación pública, aunque todos tienen el mismo «deber de civilidad de apelar a la razón pública»<sup>52</sup>. No comparten la misma concepción política, pero tienen una obligación (moral) idéntica de desarrollar sus discusiones fundamentales en términos de lo que consideran una concepción política razonable —es decir, como si estuvieran basadas «en valores cuya aceptación por otros quepa razonablemente esperar»—. Rawls

51. Rawls (1999), p. 578-579.

52. Rawls (1993), p. 226.

ya no presupone un consenso de carácter sustantivo como condición de posibilidad de la razón pública. En lugar de ello, la idea de la razón pública remite a un marco de deliberación regido por ciertas condiciones, de acuerdo con una idea de legitimidad política basada en el criterio de la reciprocidad<sup>53</sup>.

A pesar de su formalismo, el principio deliberativo de la razón pública de Rawls no es un principio vacío. El consenso sustantivo no desaparece en el dominio de la razón pública, simplemente se hace más abstracto. El foco que da contenido a la razón pública radica ahora en «una familia de concepciones políticas razonables de la justicia», un horizonte liberal de moralidad política compuesto por tres rasgos básicos: en primer lugar, una definición de ciertos derechos, libertades y oportunidades básicos (característicos de un régimen constitucional democrático); a continuación, la afirmación de una primacía especial para esos derechos, libertades y oportunidades, señaladamente respecto de las exigencias del bien general y de los valores perfeccionistas; y por último, la inclusión de medidas que garantizan a todos los ciudadanos medios de uso universal adecuados para que puedan utilizar efectivamente sus libertades y oportunidades<sup>54</sup>. Las distintas concepciones políticas liberales representan las distintas formas de justificar un sistema social cooperativo a personas concebidas como miembros libres e iguales de ese sistema.

Es precisamente este «contenido de la razón pública» lo que impide que hablemos de una genuina discusión (si bien formalmente restringida) entre concepciones políticas distintas. El aumento en el grado de abstracción del consenso normativo amplía poderosamente el papel de la deliberación pública en el dominio de la política, pero en ningún caso pone en cuestión la necesidad de que el resultado de la deliberación sea una concepción liberal (y más concretamente, liberal igualitaria). El criterio de reciprocidad y el reconocimiento de las cargas del juicio exigen que sólo consideremos como concepciones políticas razonables a aquellas que pueden incluirse dentro de la familia de las

53. Como principio procedimental de deliberación política, el criterio de la reciprocidad incluye, para Rawls, dos requerimientos relacionados, uno moral y otro epistémico. Los ciudadanos deben estar dispuestos, cuando discuten sobre la moralidad política, «a proponer principios y criterios en calidad de términos equitativos de cooperación» entre seres morales libres e iguales. Véase Rawls (1993) p. 49. En este sentido, podemos entender el compromiso con la reciprocidad como la motivación de quienes buscan razones mutuamente aceptables para establecer los principios de su cooperación. Además, los ciudadanos deben respetar a las personas mediante el reconocimiento de las cargas del juicio. Los argumentos morales son complejos y la evidencia relevante es a menudo difícil de valorar adecuadamente. Por este motivo, al tomar parte en la razón pública, el razonamiento moral empleado debe ser consistente con métodos de investigación relativamente fiables. Las afirmaciones no deben ser completamente verificables, pero no han de entrar en conflicto con otras que ya han sido confirmadas con los métodos disponibles más fiables. Los ciudadanos tienen que limitarse a «apelar a creencias generales presentemente aceptadas y a formas de razonar procedentes del sentido común, y a los métodos y a las conclusiones de la ciencia siempre que no resulten controvertidos». Rawls (1993), p. 224.

54. Rawls (1993), p. 223.

concepciones políticas liberales. «Cualquier concepción que satisface el criterio de reciprocidad y reconoce las cargas del juicio es una candidata»<sup>55</sup>. La abstracción sólo permite avanzar en la discusión pública cuando suponemos que las discrepancias se dan entre versiones enfrentadas e incompatibles de unos valores y principios comunes de moralidad política.

El enfoque deliberativo de la razón pública permite, bajo ciertas condiciones, un conflicto moral sobre la estructura básica de la sociedad. La deliberación pública debe dar acomodo a una familia de concepciones liberales de la justicia, y permitir a los individuos y grupos sociales desafiar la interpretación que en un momento dado respalda la sociedad en su conjunto. Esta discusión en torno a los principios trae consigo una visión de la razón pública que flexibiliza en gran medida la disciplina que había preconizado Rawls en *El liberalismo político*. Si entonces la razón pública sólo permitía a modo de excepción apelar a las doctrinas comprensivas —en concreto, «el punto de vista incluyente» era adecuado exclusivamente cuando en la sociedad no existía un consenso suficiente en torno a una única concepción de la justicia, y se podía esperar que la invocación de las convicciones no políticas sirviera para reforzar la adhesión a unos principios políticos comunes—, ahora, sin embargo, desde el enfoque deliberativo, Rawls desactiva este importante elemento de su teoría. En la introducción a la segunda edición del libro, así como en «The Idea of Public Reason Revisited», Rawls defiende una «visión amplia de la cultura política pública» que permite invocar «en cualquier momento» doctrinas comprensivas, siempre que se cumpla la condición (*proviso*) de introducir a su debido tiempo los argumentos políticos pertinentes<sup>56</sup>.

Esta «visión amplia» de la razón pública no tiene un fácil acomodo dentro del marco teórico del liberalismo político, puesto que diluye los límites que separan la cultura política pública del «trasfondo cultural» donde residen las razones no públicas. La intención de Rawls es introducir las discusiones políticas abiertas que caracterizan la vida pública de una democracia vigorosa y vibrante. Pero lo cierto es que la entrada de tales discusiones en la cultura política pública, aunque sea bajo la sujeción del *proviso*, significa de hecho el abandono de la definición que el liberalismo político ofrecía del dominio de la política. Como señala Larmore, la vaguedad del mencionado *proviso* —al no especificar cuándo deben presentarse las razones políticas, ni sobre quién recae la obligación de hacerlo—, introduce en el razonamiento público un factor de incertidumbre innecesario, al menos en una sociedad bien ordenada según el liberalismo político<sup>57</sup>.

55. Rawls (1996), p. xlix.

56. «En cualquier momento pueden introducirse en la discusión política pública doctrinas comprensivas razonables, sean religiosas o no, siempre que se presenten a su debido tiempo las razones políticas apropiadas [...] que sean suficientes para apoyar aquello que se sostiene mediante las doctrinas comprensivas», Rawls (1999), p. 591; (1996), p. li-lii.

57. Larmore (2003), p. 386.

Así llegamos al mismo punto que he venido señalando: los textos de Rawls sobre la razón pública anuncian un último y espectacular giro en su pensamiento político. En este trabajo, sin embargo, no se pretende indagar en la nueva disciplina que de hecho introduce Rawls para la razón pública. Mi propósito es mostrar cuál debería ser esa disciplina a partir de una idea de la razón jurídica en la que, como ya vimos, se reconoce la imposibilidad de aislar la justificación pública de las razones no públicas. Dicho de otro modo, se trata de postular un principio para la razón pública que obtenga su respaldo de la adjudicación judicial, tal como ésta tiene realmente lugar en un régimen constitucional. El siguiente y último epígrafe intentará cumplir con esta tarea. Defenderé que en una sociedad donde existe un desacuerdo razonable sobre los principios de la justicia, el único principio común que puede garantizar la argumentación jurídica y política es la integridad, la cual exige a jueces, políticos y ciudadanos reflexivos concebir y hacer cumplir el Derecho, hasta donde sea posible, como un todo coherente.

## 5. Razón pública como foro de principios

Liberalismo político y convencionalismo jurídico tienen un destino común. Las condiciones de la razón pública que acabamos de ver no sólo arruinan la posibilidad de realización del liberalismo político, sino que hacen igualmente inviable una concepción convencionalista del Derecho. Si en una comunidad existe un desacuerdo razonable sobre el contenido de los principios políticos básicos, entonces el Derecho ya no puede descansar en una convención, puesto que un desacuerdo de este tipo demuestra la inexistencia de tal convención. Este es el principal argumento que emplea Dworkin frente al positivismo «incorporacionista» de Hart y Coleman<sup>58</sup>. Este tipo de positivismo, al igual que el liberalismo político de Rawls, parece presuponer que en las democracias modernas se da la convención de aceptar los principios constitucionales como principios morales, es decir, como criterios morales sustantivos de los que depende, en parte, la validez de las leyes. Pero tal presuposición carece de base. Las convenciones se forjan sobre consensos, no sobre desacuerdos. Una vez que se reconoce la moralidad como parte del Derecho, no queda más remedio que aceptar un desacuerdo razonable en torno a la justicia, lo cual hace que difícilmente podamos hablar de una convención o práctica social compartida en la identificación del Derecho.

Para Hart y Coleman, igual que para Rawls, habría, por decirlo así, un consenso sobre el contenido de los principios, pero no sobre su aplicación. Para estos autores, la inclusión de ciertos principios morales como criterios de validez normativa no es incompatible con la naturaleza convencional del Derecho. En concreto, Hart y Coleman afirman que la regla de reconocimiento es capaz de determinar la existencia y el contenido de los principios de morali-

dad política que subyacen a la Constitución. Es decir, que cabe perfectamente que los jueces y operadores jurídicos de un régimen constitucional compartan una práctica social consistente en reconocer como válidas las normas cuyo contenido se ajusta a lo dispuesto en ciertos principios de justicia.

Sin embargo, una regla de reconocimiento no limitada a criterios formales de validez no contiene el grado de convergencia necesaria para calificarlo de práctica social<sup>59</sup>. No es posible trazar una distinción segura entre el contenido y la aplicación de los principios. Coleman, como el Rawls del liberalismo político, trata de asegurar esta distinción mediante un «trabajo de abstracción»<sup>60</sup>; aunque no exista un acuerdo suficiente sobre los estándares que deben justificar el ejercicio colectivo de la fuerza, siempre cabe plantear esa situación como un desacuerdo sobre la aplicación de una convención moral más abstracta que se halla implícita en la cultura política pública. Para el positivismo incorporacionista, los jueces comparten la práctica de resolver según criterios morales, aunque no estén de acuerdo en lo que requiere la moralidad en cada caso concreto. Para el liberalismo político, los ciudadanos comparten el mismo contenido de la razón pública para la justificación de sus instituciones comunes, aunque no estén de acuerdo en lo que requiere ese contenido en cada caso concreto. Sin embargo, como vimos en el epígrafe anterior, la aceptación de un desacuerdo razonable en torno a la justicia conduce a Rawls a una concepción de la razón pública que desactiva los límites impuestos por el liberalismo político. Del mismo modo, podemos deducir que la inclusión de criterios materiales de justicia como parte integrante del Derecho desvirtúa el carácter convencional de la regla de reconocimiento. Hasta el punto de que si se insiste, como hace Coleman, en afirmar su naturaleza convencional, el contenido de dicha regla se vería reducido a una mera trivialidad sin ninguna relevancia práctica —como, por ejemplo, que los jueces concurren en sostener que deben resolver los casos de forma «justa», «adecuada» o «correcta».

Según Dworkin, en una comunidad política donde se da un desacuerdo razonable en torno a la justicia, el único principio común que hace posible la argumentación pública es el principio de la integridad. Este principio debe guiar tanto la actividad legislativa como la adjudicativa, aunque, con un planteamiento inicial similar al de Rawls, Dworkin toma como modelo la integridad en la argumentación jurídica. Los jueces, según este principio, deben concebir y hacer cumplir el Derecho como si hubiera sido creado por un solo autor, es decir, como si los derechos y deberes que conforman el sistema jurídico expresaran una única concepción coherente de la justicia<sup>61</sup>. A su vez, los políticos y los ciudadanos reflexivos deben justificar sus posturas y decisiones políticas empleando principios de justicia que se reconozcan en el resto del sis-

59. Dworkin (2006), p. 188-194; (1978), p. 48-58.

60. Rawls (1993), p. 45.

61. Dworkin (1986), p. 224. A decir verdad, la integridad debe regir también, según el autor, en las concepciones de la equidad y el proceso debido. Por mor de la claridad en la exposición, prescindo en el texto de esta complejidad.



tema jurídico. En uno y otro caso, la idea es la misma: la integridad de la justicia es el único principio capaz de legitimar el uso del poder coactivo del Estado. Su poder legitimador reside en que con ella se garantiza la igualdad de consideración y respeto a todos los miembros de la comunidad política<sup>62</sup>.

A diferencia del convencionalismo, el Derecho como integridad no es sólo una teoría interpretativa del Derecho, sino que además invita a los jueces a interpretar las decisiones políticas del pasado más allá de su reflejo explícito en las convenciones legales. Los derechos de los ciudadanos, según esta concepción, pueden provenir de principios de moralidad política que acompañan a las decisiones políticas en forma de justificación. Tales principios formarían parte del Derecho por la fuerza normativa intrínseca de su contenido, no por su reconocimiento formal o social. Esta idea resulta inaceptable para el convencionalismo, puesto que abre la puerta a que, en algunas ocasiones, los jueces apliquen principios que contradicen las convenciones legales. El convencionalismo exige a los jueces que estudien y, en ciertos casos, interpreten los textos legales para descubrir cuáles son las decisiones que han tomado las instituciones que se reconocen convencionalmente con poder legislativo. Pero el programa que recomienda el convencionalismo no incluye nunca la interpretación de la práctica legal como un todo para decidir los casos particulares. El Derecho como integridad, en cambio, presenta la interpretación como una parte esencial de la adjudicación judicial. El juez debe resolver aplicando los principios que expresan, a su juicio, la mejor justificación moral de la práctica legal en su conjunto.

Para el Derecho como integridad, la adjudicación judicial consiste en una tarea de interpretación constructiva. Al igual que en la interpretación de las obras de arte, la interpretación de la práctica legal se interesa por las intenciones o propósitos; pero a diferencia de la interpretación conversacional, las interpretaciones artística y jurídica son creativas. Esto significa, dice Dworkin, que los propósitos que interesan no son los del autor, sino los del intérprete: «en la interpretación constructiva se trata de imponer un propósito sobre un objeto o práctica para hacer de él el mejor ejemplo posible de la forma o género a la que pertenece»<sup>63</sup>. Cuando un juez declara que un determinado principio es Derecho, no está simplemente afirmando los motivos del legislador, sino que expresa un propósito interpretativo: a saber, que dicho principio encaja con, y justifica, alguna parte compleja de la práctica legal, o lo que es lo mismo, que con ese principio dicha práctica adquiere la consistencia que el principio de integridad requiere.

El juez, desde la perspectiva de la integridad, es al mismo tiempo autor y crítico en una especie de «novela en cadena» (*chain novel*)<sup>64</sup>. Tiene que interpretar la tradición que le llega, y añadir un nuevo capítulo para los futuros jueces. Su tarea es resolver los casos concretos de tal modo que el Derecho de su

62. Dworkin (1986), p. 96.

63. Dworkin (1986), p. 52.

64. Dworkin (1986), p. 228-238.

comunidad llegue a ser el mejor ejemplo posible de la práctica legal como género (el mejor ejemplo, se entiende, desde el punto de vista de la moralidad política). Para ello, deberá tener en cuenta las dos dimensiones constitutivas de toda interpretación: la adecuación al material recibido, y la justificación que muestra dicho material de manera ejemplar. Lo cual sitúa al juez en una situación a medio camino entre la restricción mecánica al texto dado y la total libertad creativa. Pero sin que esto signifique que el juez, como intérprete, tenga que enfrentarse a dos tipos de elementos: los aspectos objetivos o incontrovertibles de la interpretación, por un lado, y los subjetivos o polémicos, por otro. Para Dworkin, el juez necesita usar sus propias convicciones en las dos dimensiones de la interpretación; en ambos casos, ninguna de las convicciones es independiente del esquema global de creencias y actitudes del juez<sup>65</sup>.

La integridad garantiza la igualdad de consideración y respeto, la cual legitima el uso colectivo de la fuerza sobre los individuos. El propósito de Rawls en el liberalismo político es, de igual modo, ofrecer un principio de legitimidad política, pero partiendo de una concepción pública de la justicia; sin embargo, esta perspectiva se ve posteriormente relegada al reconocer un desacuerdo razonable sobre la estructura básica de la sociedad. Con todo, nuestro autor no parece darse cuenta de la trascendencia que tiene ese reconocimiento en su teoría política. Aquí he intentado mostrar que la «ampliación» de la cultura política pública representa la novedad con mayor repercusión teórica de su idea de la razón pública. Este cambio desborda literalmente los límites de la forma rawlsiana de entender la justificación pública en una sociedad democrática. De ahí que en este trabajo se haya vindicado la coherencia sustantiva de Dworkin como el único principio común capaz de hacer posible la argumentación jurídica y política en un contexto de desacuerdo razonable sobre la justicia.

## Bibliografía

- COHEN, Joshua (1994). «A More Democratic Liberalism». *Michigan Law Review*, 92, 6, p. 1503-1546.
- (2003). «For a Democratic Society». En: FREEMAN, S. (ed.). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 86-138.
- COLEMAN, Jules (2001). *The Practice of Principle*. Oxford: Oxford University Press.
- DWORKIN, Ronald (1978). *Taking Rights Seriously*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. [Trad. cast.: M. Guastavino, Barcelona: Ariel, 1984; en este trabajo, no obstante, las citas hacen referencia a la versión original].
- (1986). *Law's Empire*. Londres: Fontana Press.
- (2006). *Justice in Robes*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

65. Para Dworkin, las restricciones a las que se ve sometido el juez son siempre subjetivas, y por tanto, polémicas. «Es algo familiar en nuestra experiencia cognitiva que algunas de nuestras creencias y convicciones operan como controles al decidir hasta qué punto podemos o debemos aceptar o dar efecto a otras, y el control es efectivo incluso cuando las creencias y actitudes restrictivas son controvertidas.» (Dworkin, 1986), p. 235.

- ESCUDERO, Rafael (2004). *Los calificativos del positivismo jurídico*. Madrid: Civitas.
- HART, H. L. A. (1994). «Postscript». En: *The Concept of Law* (segunda edición). Oxford: Clarendon Press, p. 238-276.
- LARMORE, Charles (2003). «Public Reason». En: FREEMAN, S. (ed.). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 368-393.
- PECES BARBA, Gregorio (1999). *Derechos sociales y positivismo jurídico (Escritos de Filosofía Jurídica y Política)*. Madrid: Dykinson.
- RAWLS, John (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. [Trad. cast. de M. González, México: Fondo de Cultura Económica, 1978; las citas, no obstante, corresponden a la versión original].
- (1993). *Political Liberalism*. Nueva York: Columbia University Press. [Hay trad. cast.: A. Domènech, Barcelona: Cátedra, 1996, aunque las citas hacen referencia a la versión original].
- (1996). «Introduction to the Paperback Edition». En: *Political Liberalism*. Nueva York: Columbia University Press, p. xxxvii-lxii.
- (1999). *Collected Papers*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- RAZ, Joseph (1986). *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press.
- RODILLA, Miguel Ángel (2004). «Epílogo: doce años más». En: KUKATHAS, C. y PETTIT, P. *La teoría de la justicia de John Rawls y sus críticos*. Madrid: Tecnos, p. 153-231.
- RODRÍGUEZ ZEPEDA, Jesús (1998). «El concepto de cultura política en el liberalismo político de Rawls». En: QUESADA, F. (ed.). *La filosofía en perspectiva*. Barcelona: Anthropos, p. 206-225.
- SCHEFFLER, Samuel (1994). «The Appeal of Political Liberalism». *Ethics*, 105, p. 4-22.
- WALUCHOW, Wilfrid (1994). *Inclusive Legal Positivism*. Oxford: Clarendon Press.